

**MOSAICOS DE
IDENTIDADES MARIANAS: DO
NEGRO VENTRE DA TERRA E DAS
ENTRANHAS DA DOR**

**MOSAICS OF MARIAN IDENTITIES:
FROM THE BLACK WOMB OF THE
EARTH AND FROM THE
ENVIRONMENTS OF PAIN**

Rodrigo Portella

Doutor em Ciência da Religião (UFJF), Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF, Licenciado em História (FFSD-RJ) e Bacharel em Teologia (Faculdades EST-RS). Contato: rodrigo@portella.com.br

Resumo: A figura da Virgem Maria, no catolicismo, tem mobilizado miríade de símbolos e significados que buscam destacar traços culturais e afetivos atribuídos à mãe de Jesus. No presente artigo procuro, de forma breve e introdutória, lançar olhar sobre duas características que marcam a identidade mariana: a da cor negra de algumas de suas imagens e a da dor que, a partir de sua experiência em ter tido um filho morto de forma violenta, se solidariza com a dor de outras mulheres e homens que buscam nela, Maria, seu amparo. A abordagem que aqui realizo não apresenta teorias de raça ou de gênero, o que deixo aos especialistas em tais teorias. Minha abordagem transita mais pelo fenômeno que se expressa nestes signos marianos, a partir de uma aproximação histórica que visa compreender o fenômeno em seus próprios termos.

Palavras-chave: Maria. Terra. Sofrimento. Feminino.

Abstract: The figure of the Virgin Mary, in Catholicism, has mobilized a myriad of symbols and meanings that seek to highlight cultural and affective traits attributed to the mother of Jesus. In this article, I try, in a brief and introductory way, to take a look at two characteristics that mark the Marian identity: the black color of some of her images and the pain that, based on her experience of having a child who died violently, sympathizes with the pain of other women and men who seek in her, Mary, their support. The approach I carry out here does not present theories of race or gender, which I leave to specialists in such theories. My approach transits more through the phenomenon that is expressed in these Marian signs, from a historical approach that aims to understand the phenomenon in its own terms.

Keywords: Mary. Earth. Suffering. Feminine.

INTRODUÇÃO

*De Maria nunquam satis*¹. Se o adágio latino nos adverte da impossibilidade em esgotar o assunto Maria, ousar, contudo, dizer duas ou três palavrinhas, neste artigo, sobre duas identidades simbólicas de Maria: a da cor de muitas de suas imagens e a dos afetos da mãe de Jesus cultivados na tradição e piedade popular.

¹ Em tradução livre: *de Maria nunca se dirá o bastante*. Adágio latino.

Entrementes esclareço, em tempo, o que o leitor não encontrará neste artigo. Não me ocuparei com as perspectivas da religião comparada – o que, por certo, merece atenção e um estudo à parte –, mas me aterei a Maria no seio do cristianismo. Porém cabe dizer, como de passagem, que existem – em iconografias, hinos, imagens, cultos de veneração, mas também no âmbito do dogma e da construção de igrejas – muitas semelhanças e continuidades (mas também rupturas) em relação às deusas mães das antigas civilizações e povos ditos pagãos, como, por exemplo, Ishtar (Suméria), Gaia e Ártemis (Grécia), Ísis (Egito), Cibele (Frígia), Pachamama (Peru). Assim:

Não há dúvida de que a difusão do culto a Maria envolveu a assimilação de vários elementos de cultos pré-cristãos a deusas. De fato, o Concílio da Igreja no qual ela foi proclamada Mãe de Deus, no século V, foi realizado em Éfeso, um antigo centro de adoração da deusa, somente algumas décadas depois da supressão do templo de Ártemis.²

Enfim, seria largo expor todas as nuances e matizes comparativas entre a Virgem Maria – em sua história ao longo do cristianismo – e as deusas mães de pretéritas civilizações. Portanto o artigo não se ocupa deste tema, embora eu reconheça a importância dele. Basta aqui, para nós, a ciência – em chave teológica cristã, posto está – de que,

quando, pois, nas imagens marianas ecoam arquétipos de antigas divindades maternas, não se deve tomar como ressaibo de paganismo. Pelo contrário, o culto mariano é então o legítimo lugar onde os anseios primitivos do homem por um Deus materno podem e devem se exprimir.³

Não faço, também, uma análise a partir da psicologia, seja a psicologia da escola analítica ou outra, embora, claro, os estudos e dados oriundos das escolas da psicologia sejam de grande importância para o tema em questão. E teorias de gênero ou de raça, porquanto sejam muito úteis para a presente análise, se fazem ausentes por um motivo elementar: o autor destas linhas não tem intimidade acadêmica com tais teorias e prefere, assim, que, oxalá pessoas especialistas em tais teorias, ao ler

² SHELDRAKE, Rupert. *O renascimento da natureza: o reflorescimento da ciência e de Deus*. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 38.

³ GRÜN, Anselm; REITZ, Petra. *Festas de Maria: um diálogo evangélico-católico*. Aparecida: Santuário, 2009. p. 14.

o que aqui vai, se motivem a complementar o presente opúsculo com as lentes de tais teorias.

Qual meu lugar? De onde parto? Parto do pressuposto de que Maria se constitui – também – em um símbolo (do grego *symbollo*, isto é, aquilo que “põe junto”) ⁴. Assim, ela põe junto diversos aspectos da fé cristã, enriquecendo-a simbolicamente, e tocando profundos significados, tanto do cristianismo enquanto doutrina, como, também, da vida cotidiana das pessoas. Para a doutrina católica, Maria é mais que uma personagem histórica, pois que é figura protológica, *typos*, ícone, figura exemplar ⁵. João Damasceno (675-749) esclarece: “se um pagão vem e te diz ‘mostra-me a tua fé’, leva-o à igreja e, apresentando-lhe a decoração de que está ornada, explica-lhe a série dos quadros sagrados” ⁶. Neste sentido, Maria apresentaria uma dimensão não necessariamente racional – ou discursiva – da fé, mas simbólica, abrindo a janela dos significados mais variados a respeito dela. A Virgem estaria ligada não necessariamente aos aspectos da fé racionalizada, mas sua figura apontaria para um amplo universo mediador do sagrado, a valorizar a dimensão simbólica, não necessariamente conceitual, da religião. Pierre Sanchis ⁷ utiliza a feliz expressão “plurivalência semântica” para os efeitos advindos do símbolo, pois que ele possibilita diferentes encontros e experiências em torno de si, numa porosidade simbólica que deságua em cruzamentos variados.

Se Maria, como símbolo cristão, é o foco deste artigo, não seria possível a aproximação a ela sem o recurso da arte que a representa. Conforme De Fiores ⁸, a religiosidade se caracteriza por forte “iconofilia” e pelo utilitarismo, em contraposição

⁴ O que, evidentemente, em nada diminui seu realce histórico. Mas personagens históricas de vulto – particularmente no âmbito das religiões e das doutrinas religiosas – adquirem dimensões para muito além da história factual que os envolve, fazendo, inclusive, que a história factual – até o ponto em que é possível mensurá-la – ganhe contornos metanarrativos.

⁵ MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumênico. In: MURAD, Afonso (org.). *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a mariologia. São Paulo, Brasília: Paulinas, União Marista do Brasil, 2011. p. 141-188. p. 142.

⁶ DAMASCENO *apud* AMATO, Pietro. Arte|Iconologia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 151-163. p. 151.

⁷ Ver SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-57.

⁸ DE FIORES, Stefano. Figura bíblica de Maria e sua inculturação popular. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano 14, fasc. 36, p. 321-347, 2010. p. 323.

à fé teórica. Ou, de outra forma, é possível dizer que a imagem é mais que um corpo material dado à pessoa “metafísica”, mas torna-se um meio de favorecimento do relacionamento fenomenológico do devoto com o corpo da devoção⁹. E, é bom atentar neste íterim, que o cristianismo, para além da devoção e religiosidade popular, é, teologicamente falando, a religião por excelência da imagem, da encarnação, do espírito que assume a matéria, da união indissolúvel entre o material e o espiritual, transpondo, assim, a rígida separação entre sagrado e profano: “falar em estética cristã é falar em descida, em vinda, em aparição”, como salienta Lima¹⁰ ao referir que a fonte primeira da estética cristã é a encarnação.

Dentre os muitos aspectos identitários e simbólicos que poderíamos destacar sobre Maria, elegi, para as letras que aqui (o)correm, duas formas simbólicas de apresentação da identidade mariana: a que se refere à cor de sua pele, e a que abarca seus sentimentos enquanto mãe. Portanto, um aspecto físico e outro psicológico/afetivo. Portanto, tentemos chegar-nos, ainda que de forma bastante introdutória, a tais identidades, dentre muitas outras que encheriam e enchem tratados e enciclopédias.

EUROPEIA E NEGRA

Figura 1 – Virgen del Cerro, tema mariano popular na Bolívia, particularmente na região de Potosí.

⁹ LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 55-60.

¹⁰ LIMA, José da Silva. Teologia das expressões artísticas. Elementos para uma estética cristã. *Theologica*, Lisboa, v. 30, fasc. 1, p. 91-106, 1995. p. 103.



Fonte: Esta imagem, em que Maria aparece como a Pachamama, tem como fonte uma pintura anônima de 1720, exposta no Museu Nacional de Arte, La Paz, Bolívia. (Imagem derivada e editada).

Embora o tema, no presente tópico, seja a negritude de Maria na Europa de pretéritos séculos, talvez seja útil iniciar a análise, para melhor compreensão da questão, pela América do Sul. Na figura acima Maria é retratada, a partir do sincretismo indígena andino, como a *Pachamama*, a Senhora da terra e das montanhas andinas. Maria, portanto, é relacionada com os elementos naturais de tal modo que se pode inferir a existência de certo monismo mariano na relação que se produz entre Maria e a *Physis*. Não é necessário dizer que esta forma de sagrado feminino está presente em mitologias de várias tradições religiosas antigas. Mas a ancestral ligação do sagrado feminino – e de Maria – com a terra, e com a cor negra dela derivada, não é de somenos importância. Ou seja, talvez para a decepção da consciência moderna sobre negritude, vale frisar, desde o início, que as imagens de Marias negras da Europa não tinham, em sua gênese – como as da América andina – traços referentes às culturas dos povos negros ou do continente africano. Contudo, para, talvez, a alegria dos que portam agendas ecológicas, a negritude das Virgens de antanho tinha como referência a ligação com a terra, com a fertilidade, com o ventre

escuro que faz brotar os alimentos e a vida. Neste sentido é apropriado citar as Virgens negras em um ambiente caucasiano, como o europeu.

Segundo Boyer¹¹ contam-se mais de 500 Virgens negras na Europa. Poderiam ser negras devido ao fumo das velas e círios, à madeira de carvalho ou de noqueira, à pólvora ou incêndios. Ou mesmo terem sido criadas intencionalmente como negras.

Figura 2 – Nossa Senhora de Einsiedeln, Mosteiro de Einsiedeln, Suíça. Século XI.



Fonte: Imagem gentilmente cedida pelo Mosteiro de Einsiedeln, Suíça. Fotografia do Pe. Bruno Greis.

Mas as virgens negras – antes mesmo de serem identificadas com raças ou etnias – têm, por sua cor, a identificação com a terra. Para Sheldrake¹² “ninguém sabe como surgiu a tradição das Virgens Negras, mas sua importância simbólica deve depender, em parte, de sua associação com a terra e com a morte”. Também lembram, as Virgens Negras, as montanhas e cavernas. Não pretendo, aqui, adentrar nos presumíveis significados mitológicos ou psíquicos que as relações das devoções da Virgem com determinados elementos da natureza poderão supor. Basta-nos, para nosso intento, reforçar que os significados de Maria alcançam amplitude humana que em muito ultrapassa as necessidades e o mundo social consciente do cotidiano humano, deitando suas raízes em aspectos de sombra e em camadas simbólicas tão profundas como antigas.

¹¹ BOYER, Marie-France. *Culto e imagem da Virgem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000. p. 34.

¹² SHELDRAKE, 1993, p. 115.

Figura 3 – Nossa Senhora de Montserrat, século XII, Espanha.



Fonte: Valery Baretta/shutterstock_ 2323105551.

Talvez uma das mais famosas Virgens negras seja a de Montserrat, na Espanha. Conforme Boyer¹³, “a ‘morenata’ reina sobre a fertilidade e a sexualidade. Preside os partos e os casamentos, inclusive ressuscitando bebês natimortos”. Aqui, mais uma vez, surge o paralelo com o sagrado feminino de antigas mitologias e tradições religiosas, em que a mulher – ou o princípio feminino – é identificado com a terra (negra) que recebe a semente e a faz germinar, dando seu fruto. Portanto, claro está, este princípio feminino também rege a união para a reprodução, o gerar e a infância.

Figura 4 – Nossa Senhora de Triana, Sevilha, Espanha.

¹³ BOYER, 2000, p. 36.



Fonte: Mayabuns/Shutterstock_248143132.

Contudo, os significados que se podem dar à Virgem, quanto à sua relação com aspectos ligados à sexualidade, por exemplo, podem ser múltiplos. A confraria de Nossa Senhora de Triana, em Sevilha, Espanha, reúne cerca de 2000 confrades, entre eles muitos homossexuais que a elegeram, a Virgem de Triana, como sua protetora¹⁴.

Portanto, os significados que são atrelados a determinadas devoções e oragos relativos à Virgem Maria não conhecem fronteiras sociais ou culturais também em tais aspectos humanos. A ligação de Maria com a vida transcende as tradições culturais normativas ou oficiais – ou que são pressupostas como normativas, isto é, comuns, de norma geral –, e ascende às formas de sociabilidade à margem do considerado socialmente normativo, sendo adotada, a Virgem, em devoções específicas por grupos que veem em determinadas invocações – por motivos variados – a proteção e o ordenamento sobre eles.

Figura 5 – A Virgem negra Nossa Senhora de Mariazell, Áustria¹⁵.



Fonte: Renata Sedmakova/Shutterstock_75559012.

¹⁴ BOYER, 2000, p. 62.

¹⁵ Esta Virgem, algumas vezes, é vestida com manto que traz as heráldicas de regiões austríacas, fazendo que a identidade desta Virgem esteja intimamente associada à identidade de certos grupos humanos.

Maria, portanto, é colocada não só no centro da vida social, mas do cosmos, da história natural, das ânsias e desideratos humanos em relação à natureza, aos atos biológicos, à autorrepresentação que grupos humanos fazem sobre si, enfim, aos aspectos macro e micro que regem as necessidades e identidades humanas em suas relações com o mundo natural de que dependem. Maria, é possível dizer, apresenta-se como figura ecológica e ecumênica, se entendidos tais termos em seus significados originais¹⁶.

GUADALUPE E OS MEXICA

Passemos agora das Virgens morenas da Europa, ligadas à terra, à fertilidade, para duas Virgens da América Latina, a começar pela morena de Guadalupe, no México. A Virgem terá aparecido, no início do século XVI, a um pobre índio mexica, Juan Diego. O contexto é o da dominação espanhola e o do genocídio populacional e cultural em relação aos povos originários das Américas. À época, as religiões asteca e mexica tinham sua centralidade na adoração ao sol – com sacrifícios humanos – e, em degrau menor, à lua. A substituição desta religião pela cristã foi feita, em muito, através da força. Mas Maria terá tido outra sensibilidade e pedagogia para revelar o cristianismo aos povos originários da grande América. Sua aparição a Juan Diego traz, na sua imagem estampada na *tilma* do indígena, a mensagem cristã de uma forma compreensível aos indígenas.

Figura 6 – Guadalupe e a nacionalidade mexicana.

¹⁶ Maria, em tais tradições devocionais populares, estaria mais afeita à *ecologia* (ciência sobre a casa, isto é, o mundo em que se vive) do que à *teologia* (ciência sobre Deus), ou seja, a preocupação, em tais devoções, estaria mais relacionada com o domínio, ou melhor, com a súplica pela harmonia e sucesso do ser humano em sua relação com o mundo envolvente. Igualmente, Maria aparece como a mulher *ecumênica*, no sentido de ordenar ou zelar pelo cuidado de todas as coisas do mundo, isto é, no que se refere à casa (mundo) em que habitamos, desde o seu sentido natural até o seu sentido social.



Fonte: Chad Zuber/Shutterstock_249443674.

Posicionada em frente ao sol (deus maior mexica | asteca), Maria indica ser maior que ele, ocultando-o atrás de si; seus pés estão sobre a deusa lua (domina sobre ela); seu manto é adornado de estrelas, as quais também eram adoradas pelos astecas (portanto se mostra Senhora sobre os astros, ou mensageira deles); a cor do manto é azul-esverdeado (turquesa), significando ser rainha, já que só quem poderia usar tal cor era o imperador asteca; seu cinto preto com laço pendente era usado pelas índias grávidas (mostra, assim, estar grávida); suas mãos estão postas em oração (indicando não ser ela deusa, mas se dirigindo a Deus)¹⁷.

O orago Guadalupe era, originalmente, parte da devoção dos espanhóis a Maria (na região de Cáceres, Extremadura). Portanto, é uma invocação mariana espanhola aliada, na imagem mexicana, a traços físicos e símbolos indígenas, fazendo ponte entre as culturas. Assim, “com a senhora de Guadalupe os índios se identificam, e os espanhóis, por sua parte, não se chocaram [...] não através do doutrinamento abstrato, mas de uma imagem concreta, a do avental de Juan Diego”¹⁸.

A imagem da Guadalupana, assim como sua invocação, não só representou uma catequese cristã simbólica e inculturada para os povos originários, como também foi usada em insurreições indígenas no México e nas lutas pela independência, destacando uma simbiose entre a nacionalidade mexicana e a imagem (e mensagem)

¹⁷ PASQUOTO, Augusto. *Os mistérios do manto sagrado*. São Paulo: Santuário, 2013. p. 103-114.

¹⁸ BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006. p. 241.

de Guadalupe ¹⁹. Assim, podemos contemplar – acima – uma estampa da Guadalupana com a bandeira do México, além de coroada, ou seja, sugerindo ser ela a Senhora que governa a nação mexicana.

Guadalupe, de certa forma, terá sido um primeiro ensaio de sincretismo assumido pelos povos originários das Américas. Em Guadalupe estava em questão o início de uma nova cristandade, que necessitava da renovação de seus paradigmas quando do encontro entre culturas ²⁰. Neste sentido Guadalupe torna-se clara mensagem: não impor uma cultura, mas, de forma dialética, construir nova cultura a partir do encontro, de modo tal que ambas se reconheçam na síntese. De tez morena como os povos originários das Américas, mostra-se não como europeia ou espanhola, mas solidária às etnias dos povos originários, e, ainda sim, como nas Virgens negras europeias, se destaca por sua relação com a natureza, com o Cosmos (sol, lua, estrelas), fazendo-se de mediadora entre os humanos e os elementos naturais e cosmológicos²¹.

APARECIDA

A Virgem negra de Aparecida, por sua vez, media e reconcilia – como boa mãe de família – os vários catolicismos brasileiros, isto é, o romanizador, o tradicional português, o devocional do povo, entre outros que passam sob seu olhar no vale paulista²².

Contudo, e apesar da grande mãe mediadora que é Aparecida, Clodovis Boff²³ destaca, quanto a ela, a teluridade e horizontalidade na qual surge e se desenvolve o seu culto: o ambiente de tensão social, aparecendo a pobres pescadores e tomando a cor negra, dos escravos; sua devoção se inicia entre os humildes (sem o clero); o

¹⁹ Ver LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. La formación de La conciencia nacional en México. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1977.

²⁰ BOFF, 2006, p. 598.

²¹ Para quem quiser se aprofundar nos aspectos simbólicos e identitários de Maria com o Cosmos e suas potências, sugiro o livro: SPRETNAK, Charlene. *Saudades de Maria*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2009.

²² BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira*. Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 36.

²³ BOFF, 1995, p. 39.

primeiro milagre foi feito a um escravo. Aqui já estamos, portanto, no centro de uma leitura que faz de Aparecida um ícone da Igreja nos meios populares ou em seu discurso libertador, a *la* teologia da libertação. Porém, esta leitura, penso, poderia valer, também, para tantas outras devoções na história que estão, definitivamente, mais ligadas ao povo – em sua origem e desenvolvimento – do que ao clero.

Quanto à *teluridade*, penso que quase todas as devoções marianas apresentam esta marca, ou seja, surgem da terra, do local, da aldeia, do povo, das necessidades humanas. Contudo, a horizontalidade que nelas há também é sempre verticalidade, ou seja, é sempre ela *A Senhora*. E de tal verticalidade, talvez, a teologia da libertação se distancie um pouco quando lê o sagrado – e seus agentes – através de suas lentes já influenciadas por um horizontalismo que tem mais de fundo socialista do que, propriamente, da compreensão antropológica da relação entre o elemento humano e o sagrado. Vemos isto nos hinos marianos ligados à teologia da libertação em que a Virgem, mais que Senhora, se torna “irmã e companheira de luta”.

O que hoje, talvez, soasse como politicamente incorreto (racista), foi mote de hino religioso dos idos anos 1980: “negrinha do meu Brasil”. A questão da afirmação da negritude é enfatizada, particularmente associada à Senhora Aparecida. Contudo, mais que uma questão racial ou étnica, é também resgatada, na teologia da libertação, a questão cultural-religiosa ligada aos povos oprimidos negros e, assim, Maria assume rostos explicitamente sincréticos: “Senhora negra Yá querida | Senhora quilombana, Mãe de Deus Aparecida | Preta pobre Maria Mãe Yayá [...] | na partilha do amor e do Axé | companheira, guerreira, Mãe mulher”²⁴. Elementos das culturas religiosas africanas são assumidos de forma consciente, não mais de forma subliminar. Se Maria, em antanho, sempre encarnou o sincretismo em meio ao povo, agora “sai do armário”, assume seu lado pancultural, seu hibridismo simbólico-cultural.

Figura 7 – Nossa Senhora Aparecida.

²⁴ CAMPANHA, João Aroldo. *Maria na América Latina antes e depois do Concílio Vaticano II*. Devoção-Teologia-Magistério Episcopal. Dissertação de Láurea. Roma, Pontifícia Faculdade de Teologia São Boaventura (*Seraphicum*), 1999, 197 fls. p. 128.



Fonte:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_da_Concei%C3%A7%C3%A3o_Aparecida#/media/Ficheiro:NS_Aparecida.png.

A MÃE DAS DORES

Seja Maria negra, indígena, ecológica, ou quais identidades a mais os povos e culturas quiseram atribuir a ela, fato biológico e identitário universal, porém, é o de Maria ter sido mãe, e mais, mãe que perde seu filho por meio de uma das mais infamantes e dolorosas formas de se morrer na Antiguidade, a crucifixão. Enfim, para além das características físicas e culturais que povos e culturas variadas lhe atribuíram e atribuem, o que é comum e singular, em Maria, é a sua maternidade e a forma em que a viveu diante de seu filho agonizante e morto. Claro, aqui também se fazem presentes traços culturais. Mas o que talvez os transcenda na experiência dolorosa da mãe que perde, violentamente, seu filho? Vejamos.

Mãe é mãe! É verdade, há mães que não são atenciosas e amorosas. Há mesmo mães “desnaturadas”, como o povo costuma dizer. Mas se são desnaturadas é porque se supõe uma natureza, uma essência do ser mãe. Sabe-se que em boa medida esta “natureza” é estabelecida culturalmente e, assim, é um *constructo* social que varia conforme as épocas e regiões.

Sem querer discutir com antropólogos, sociólogos, psicólogos e biólogos, penso que, para além das construções culturais e sociais – ou mesmo ideológicas – do ser mãe, existiria um afeto materno que deita suas raízes em funções orgânicas e psíquicas? Seja como for, a mãe Maria – dita, entre os católicos, mãe de Deus, – teve quase sempre, na Igreja, posição destacada por ser mãe de quem é, e não tia ou sobrinha. Seu leite, seu ventre, a concepção virginal, o nascimento do menino e a situação em que o mesmo ocorreu, sua beleza, sua intercessão, seu acolher ao colo a criança, quase tudo, na Igreja antiga e medieval, relacionava Maria à sua maternidade, à sua ligação, enquanto mãe, com o filho. E, quando a Igreja – já bem tarde, frise-se – interpretou seu seio desnudo a amamentar a criança como uma cena pouco devota (antes era devotíssima!), Maria também chorou!²⁵

A Igreja Católica, no século XV, proíbe a devoção e a veneração às imagens da Virgem do Leite. Mas a fé tem respostas rápidas para preservar o caráter humano e cotidiano de Maria e, a uma janela que se fecha, outra é aberta. Assim, neste mesmo tempo, cresce a veneração do povo às lágrimas de Maria²⁶. O povo já havia, de forma definitiva, associado à Maria a figura de mãe compassiva, em gradiente de afetividade e maternidade. Não podia mais, como mãe, amamentar, mas, como Mãe, podia chorar por seu Filho morto e por todos seus outros filhos sofredores e moribundos. Contudo, o tema da *mater dolorosa*, embora anterior ao século XV²⁷, tende a ganhar força

²⁵ Na Idade Média era muito comum imagens de Nossa Senhora do Leite, que mostrava a figura de Maria com o seio à mostra, amamentando a Jesus.

²⁶ BOYER, 2000, p. 66. A sensibilidade popular, no que tange a conceber o papel de Maria em relação à vida cotidiana, algumas vezes não era compreendida pela Igreja que, no entanto, tolerava tal tipo de piedade. As iconografias marianas que representam esta cotidianidade, particularmente a relacionada às mulheres, têm quase sempre origem popular, não eclesiástica. E, quando de origem eclesiástica, geralmente estas iconografias têm origem nas sensibilidades teológicas mais remotas na Igreja e que, posteriormente, teriam alguma dificuldade em serem percebidas da mesma forma por uma Igreja que cada vez mais definia uma posição doutrinária vigilante, como a da Igreja surgida após Trento. Portanto, a partir de certa data, não só a Virgem do Leite encontrou dificuldades na Igreja, mas também a Virgem do Parto, pois “as imagens apresentando a Virgem, sentada ou de pé, com o ventre volumoso, sem ou com o menino Jesus ainda embrionário, foram causa de grande impacto para uma sociedade que não conseguiu entender o significado do ventre crescido [...]. Grande foi o constrangimento que essas imagens causaram, principalmente no século XVIII, quando, muitas delas, foram jogadas em depósitos e mutiladas. Entretanto, apesar de tudo, continuam a ser veneradas pelos mais simples que, sem falso pudor, entenderam a mensagem iconográfica”. OBERLAENDER, Magaly. Mãe Maria. In: *Grande Sinal*. Ano LXVI, vol. 5, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 523-532. p. 529.

²⁷ O culto às dores de Maria terá sido iniciado na Alemanha, no Mosteiro de Schönau, no século XIII, e mais tarde se difundido, principalmente, por força da Ordem dos Servos de Maria.

justamente naquele século, devido à obsessão para com a morte no medievo – particularmente à época da peste negra – reforçando, assim, a figura da *Pietá*, daquela que, sofrendo pela dolorosa morte do filho, dá alento aos que estão sob o terrível signo da morte.

Quem tem fome sabe dar valor ao pão. Talvez seja por isso que o sofrimento de outrem, via de regra, cause mobilização e solidariedade em muitos de nós: também sofremos. E, quanto mais sofremos, arrisco dizer, mais empatia temos pelos que sofrem. A iluminar o que quero dizer, talvez icônica e paradigmática possa ser a crônica de um jornalista português em 2015. Quando, no dia quatro de setembro de 2015, na altura da crise dos refugiados sírios que tentavam entrar na Europa, jornais e televisões do mundo inteiro mostraram a foto do corpo de um menino – de três anos – morto, após naufrágio, na beira de uma praia da costa turca, as reações foram imediatas. A foto causou grande comoção mundo afora. João Miguel Tavares, colunista do jornal português *Público*, traduziu algo da razão desta mobilização catártica de sentimentos:

Eu sou um dos que choraram ao ver aquela foto, e provavelmente por más razões. [...] Suponho que a culpa seja dos filhos, que me fragilizaram a existência, e admito que as minhas lágrimas sejam lágrimas feias, de pura identificação pessoal e cultural: quando olhei para o corpo de Alan Kurdi não foi, de facto, ele que eu vi. Foi um dos meus filhos, a quem já vesti muitas vezes *t-shirts* daquelas e calções daqueles. Foi a Rita, a minha amada Rita, que fez três anos cinco dias antes de Alan morrer. Os cínicos têm razão: foi pelos meus filhos que chorei.²⁸

Penso que não existe maior sofrimento, para uma mãe (e pai, por suposto), do que ter o filho morto em seus braços. E, no caso de Jesus, que morte! O regaço que antes embalava o pequeno bebê, agora sustém o corpo que jaz. O evangelista coloca Maria, de pé, aos pés da cruz, no suplício de seu Filho (Jo 19,24). As mães de todos os tempos – mas não só elas – souberam ver nesta cena toda a tragédia e horror que ela encerra. Mães de todos os tempos talvez tenham imaginado a si mesmas recolhendo o corpo morto de seu filho, deitando-o em seu colo...

²⁸ TAVARES, João Miguel. Os mortos não são todos iguais. *Público*, Ano XXVI, n. 9277, 08 set. 2015. p. 48. (Edição Impressa).

O cristianismo – particularmente o ibérico e o latino-americano – já foi acusado, e não sem alguma razão, de dolorismo, isto é, de fomentar, através de suas iconografias e devoções, a dor e o imobilismo, a passividade, a aceitação do sofrimento. Afinal, como afirmou a paradigmática figura da benzedeira nordestina do documentário brasileiro *Fé*²⁹: “se Jesus sofreu, porque nós não podemos sofrer. Tem que sofrer!”. Mentalidade que vem de longe e que já justificou muita coisa que a Igreja preferiria esquecer. O Pe. Antônio Vieira, citado por Vainfas³⁰, justificava, com sacra e eloquente oratória, o sofrimento dos escravos da sua época: “a paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte de dia, sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo”.

Contudo, se é verdade que a imagem – e suas expressões – pode favorecer a passividade, também é verdade que pode dar força, resistência e fazer surgir sentimentos de solidariedade a partir da identificação entre imagem e vida. O corpo morto do menino sírio tornou-se um ícone que mobilizou a muitos, despertou a solidariedade e a revolta em relação ao contexto que produziu tão triste realidade. Ainda João Miguel Tavares, na mesma crônica:

Alan está morto, mas a sua foto vive e insta-nos a mudar. Ela é, se quiserem, um convite à conversão. E as conversões raramente acontecem após demoradas elucubrações. Surgem por epifanias, momentos em que a brutal lâmina da vida rasga o nosso cotidiano e nos obriga a olhar de frente para o que temos de mais sagrado.³¹

Assim, o crucificado e sua Mãe dolorosa são, antes de tudo, imagens do próprio povo, a refletirem seus sofrimentos e dores. E o que nasce da solidariedade na dor é imponderável. Pode ser a passividade; pode ser a revolta; pode ser a aceitação; pode ser a ação. Fato é que, se Maria é retratada, desde há muito no cristianismo, entre dores e lágrimas, é, antes de tudo, por uma identificação solidária. Portanto, “as artes acontecem repetidas vezes, nas suas produções, como vias curativas e como sublimações”³². Olhar a dor do outro – e do grande Outro – é

²⁹ *FÉ*. Direção: Ricardo Dias. Documentário, 91 min, 1999.

³⁰ VIEIRA *apud* VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 101.

³¹ TAVARES, 2015.

³² LIMA, 1995, p. 99.

sublimar a própria dor, arrefecê-la; mas mirar a dor alheia – e a do próprio Deus e de sua mãe – é também estancar o sangue, colocar o unguento, encorajar-se pela cura. A solidariedade embala e desperta, pois,

na festa das sete dores de Maria, podemos aceitar nossas dores, desabafá-las diante de Deus. Não devemos obrigar-nos a superá-las na fé ou mesmo sufocá-las [...]. Ver as próprias experiências dolorosas, reproduzidas numa imagem sagrada, consola e elimina o impenetrável da dor, o absurdo, o que isola, o que deprime.³³

Na devoção às dores de Maria, o povo é solidário com o sagrado, o humano presta um serviço de compaixão ao sagrado. Inverte-se a ordem: já não é simplesmente o divino a consolar o humano, mas o humano age sobre o divino, cura-o, ameniza suas dores, vela com ele. Acarinhando o rosto da imagem de Maria das Dores, ou de Jesus em seus braços, torna-se um gesto de intimidade solidária para com o sagrado. Este paradoxo só uma religião como o cristianismo pode produzir.

Os ibéricos e latino-americanos, quanto ao reflexo da imagem da dolorosa, parecem sempre ter sido os mais sensíveis ou mais eloquentes em expressar esta dor compartilhada. Ora, se Maria chora e sofre, é natural, para o povo, que seja assim, pois “se é sua mãe, é natural que chore e, além disso, no mais profundo da maternidade latino-americana está sempre o mistério da dor e do sofrimento”³⁴. E, eu diria, não só latino-americana, mas em todas as dimensões humanas, históricas e contextuais o sofrimento e a dor implicam que se veja como natural, senão necessário, que também a Virgem sofra e chore. Clodovis Boff vê, com agudo senso de realidade, algo que, óbvio, nos remete àquele campo em que só a fé e o imponderável podem dar respostas:

Há dores que são constitutivas da condição humana, dependendo das condições sociais tão somente em seu quadro externo. Tais são a enfermidade (como capacidade de adoecer), a velhice e a morte. Para essas contradições, de tipo antropológico, não há política pública que dê resposta adequada. Podem-no tão somente as religiões.³⁵

³³ GRÜN; REITZ, 2009, p. 104.

³⁴ DORADO, Antonio Gonzalez. *Mariologia popular Latino-Americana*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 70.

³⁵ BOFF, 2006, p. 616.

Maria em dor torna-se, assim, ícone de algo mais do que os sofrimentos que são causados por fatores políticos, econômicos e sociais. Ela encarna – com seu filho morto ao colo – as mais profundas angústias humanas diante da dor e da morte. Nossas Senhoras das Dores, da Piedade, das Angústias, das Lágrimas, da Agonia, são todas, também, senhoras nossas, sentimentos de senhorio sobre nós, mulheres e homens, sentimentos muito presentes aos que estão “exilados do paraíso” e, por isso, sentem a dor, o sofrimento, a morte, o absurdo. Sentimentos que, como a alegria, precisam ser compartilhados.

Contudo, o alcance do símbolo que é Maria em sofrimentos vai muito além das questões existenciais que a todos nos envolvem. Particularmente se olharmos para a devoção à Mãe dolorosa a partir do lugar do feminino, ou melhor, a partir do lugar das mulheres nos contextos que viveram, em antanho, e que vivem ainda hoje. Mas, também é, talvez surpreendentemente, imagem de profunda significação também para os homens nestes mesmos contextos, mas por razões diversas.

A Virgem da Agonia, festivamente cultuada em Viana do Castelo, Portugal, dá-nos novas pistas sobre os sofrimentos desta mãe. A dolorosa é aqui, antes de tudo, a Senhora dos pescadores. É uma “mulher e mãe atormentada” porquanto “quem diz mulher de pescador diz mulher enlutada”³⁶. O autor continua sua argumentação fazendo ver além, isto é, que:

a presença exclusiva desta personagem feminina na religião dos pescadores está ligada à cultura específica deste meio, de tendência ginocrática. Uma das razões da existência das sociedades matriarcais ou ginocráticas do passado é a ausência do marido, que parte para a caça. Ora a pesca coloca os mesmos postulados que a caça.³⁷

Figura 8 – Arte sobre a *Pietà*, de Michelangelo.

³⁶ ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio&Alvim, 1990. p. 105. O fado – gênero musical cujo título já revela seu *fado* – “Barco Negro”, de autoria de Caco Velho e Piratini, e imortalizado na voz de Amália Rodrigues, já o vê bem: “*Vi depois, numa rocha, uma cruz | E o teu barco negro dançava na luz | Vi teu braço acenando, entre as velas já soltas | Dizem as velhas da praia, que não voltas! | São loucas! São loucas!*”.

³⁷ ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 105.



Fonte: Umb-o/Shutterstock_123924253.

A Maria mãe dolorosa é um símbolo poderoso para a sociedade patriarcal, violenta e portadora das muitas e sofridas complexidades econômicas, políticas e sociais que este tipo de modelo societário engendra. A mulher, e particularmente a mãe, foi, até a aurora do século XX, o símbolo do lar, do retorno, do descanso, da compreensão para aqueles homens que viviam no espaço exterior violento, injusto, hostil, opressor. Como anota Boff³⁸, de forma geral, no mundo cristão de antanho, o pai podia ser muitas vezes figura distante ou ausente, ou, ainda, terrível em seus modos. Neste caso a centralidade da figura da mãe se impõe de forma necessária e positiva³⁹. Assim,

a mãe representa o perdão para o 'macho'; é o lugar [o lar] onde se purifica de sua consciente imoralidade, embora sabendo que, pelas exigências do mundo em que vive, fatalmente não pode mudar. Trata-se do perdão da 'compreensão' sem exigências de conversão. A mãe é também refúgio, auxílio e ajuda. É o lugar seguro de refúgio para o perseguido, o derrotado e o ferido. Percebe-se inclusive que, quando o homem se torna velho, a esposa adquire uma configuração maternal para o próprio esposo. [...] Nesta perspectiva, creio que podemos afirmar que a grande função da mãe é manter e desenvolver a dimensão humana dos que não podem renunciar a viver num mundo desumano e duro⁴⁰.

Figura 9 – Maria aos pés da cruz. Pintura medieval na basílica de São Martinho, Bingen, Alemanha.

³⁸ BOFF, 1995, p. 31.

³⁹ Ainda conforme Boff, a figura da mãe é central, por exemplo, em culturas ameríndias e mestiças, pois que o pai, tantas vezes, é ausente, ou está fora de casa por mais tempo. BOFF, 2006, p. 568.

⁴⁰ DORADO, 1992, p. 84.



Fonte: Arquivo do autor.

Esta lógica pode parecer – particularmente às feministas – muito patriarcal (e é), pois que atribui um papel muito submisso à mulher e, particularmente, à mãe. Se a crítica é certa, a realidade também é, e, paradoxalmente mostra que, nesta “submissão”, a mulher, particularmente a mãe, é tornada mais forte do que o homem da cultura patriarcal e machista. A capacidade resiliente de acolher e absorver a dor e a tragédia alheia; de mostrar compreensão sem juízos; de superar – em acolhida e compreensão – o mundo hostil do “macho” que retorna de seu mundo trágico é de uma força inaudita e, portanto, símbolo – ainda que ambivalente e ambíguo (como a vida) – da grande mãe que se tornou Maria. É o rosto “humano”, de humanização, de frescor no inferno desumano da vida societária hostil⁴¹.

Este foi o modelo de mulher que – via de regra – foi moldado durante os séculos e, apesar de todas as críticas justas e legítimas a este modelo “opressivo”, foi ele, na sua também paradoxal grandeza – a de demonstrar mais força que a do “macho” – o modelo que inspirou a mãe dolorosa Maria que, longe de ser fraca na sua

⁴¹ Para José Lisboa Moreira de Oliveira, apresentar uma imagem de Maria “toda melosa, toda meiga, toda cândida, é uma forma de suavizar a rigidez do conservadorismo e do machismo”. OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. A devoção a Maria: desvios, desafios e propostas pastorais. *Grande Sinal*. Ano LXVI, vol. 4, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 397-412. p. 410.

dor, demonstra todo o seu poder e solidariedade incondicional. Para Boff⁴², “a Virgem, então, vista como *refugium peccatorum* e *consolatrix afflictorum*, compensa o machismo e as opressões que dominam no mundo ‘duro’ da sociedade, do trabalho, da lei e da política”. Ou dito de outra forma por Unamuno:

Deus era e é, em nossa mente, masculino. O seu modo de julgar e condenar os homens é um modo de varão e não de pessoa acima do sexo; é um modo de Pai. E, para compensá-lo, fazia falta a mãe, a mãe que sempre perdoa, a mãe que sempre abre os braços ao filho, quando este foge, da mão erguida ou do sobreceño carregado do pai encolerizado; a mãe em cujo seio se procura, como consolo, uma obscura lembrança daquela terna e inconsciente paz que foi como a aurora que precedeu o nosso nascimento e o gosto desse leite tão suave que embalsamou os nossos sonhos de inocência; a mãe que não conhece outra justiça que não seja o perdão, nem outra lei senão o amor. A nossa pobre e imperfeita concepção de um Deus com barbas e voz de trovão, de um Deus que impõe preceitos e profere sentenças, de um Deus Amo de casa, *Pater familias* à romana, precisava de ser compensado e completado; e como no fundo, não podemos conceber Deus pessoal e vivo destituído de características humanas e de traços varonis, e ainda menos um Deus neutro ou hermafrodita, corremos a dar-lhe um Deus feminino, e ao lado de Deus Pai pusemos a Deusa Mãe, aquela que sempre perdoa porque, olhando com amor cego, vê sempre o fundo da culpa, e nesse fundo a justiça única do perdão.⁴³

CONCLUSÃO

As expressões imagéticas, e seus significados, relacionadas à Virgem Maria são inúmeras, bem como seus oragos. No presente artigo, a modo de introdução, escolhi citar apenas duas formas de sua representação: a da cor negra ou morena de muitas de suas imagens, e a da mãe das dores, ou da Nossa Senhora da Piedade e suas variações. Em ambas as expressões de tais devoções marianas dois elementos – que formam uma unidade – se destacam: a terra e o feminino. Esses dois elementos se complementam a partir de leitura que compreende tais símbolos como ligados às expressões das antigas Deusas Mães, isto é, às raízes de religiões matriciais ou matriarcas⁴⁴. A estudiosa ecofeminista Charlene Spretnack assim define tal relação:

⁴² BOFF, 1995, p. 33.

⁴³ UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa: Relógio D'Água, 2007. p. 132. É verdade, porém, que o Pai que Jesus apresenta em algumas de suas parábolas e discursos se assemelha a este Deus feminino, Mãe, descrito por Unamuno e que, na piedade popular, foi associado à Maria.

⁴⁴ O tema é conhecido na ciência da religião, e um de seus maiores expoentes é Mircea Eliade, em seu *Tratado de História das Religiões*, particularmente no capítulo VII sobre “A terra, a mulher e a

Historicamente, ‘Deusa’ antecede ‘Deus’ por algumas razões muito lógicas. Primeiro, uma representação sensata do divino deve partilhar de dinâmicas cosmológicas que moldam a nossa realidade física: as primeiras culturas não podiam deixar de notar que os fluxos do corpo feminino (ciclo menstrual) fluíam a um ritmo de ciclos de vinte e oito dias da lua e das marés do mar; ou seja, o corpo feminino funciona em tempo cosmológico. Segundo, tanto a terra como a mulher eram generosas, produzindo plantas, animais e pessoas através das suas alterações cíclicas. Então, depois das mulheres estarem redondas como a lua cheia e darem à luz um filho, o seu peito enchia-se de leite para manter o recém-nascido vivo.⁴⁵

Portanto a cor terrosa de Maria – mais ou menos escura – a ligaria, também⁴⁶, às origens matriarcais das religiões, às sensibilidades ecológicas e cósmicas representadas pela natureza em seus elementos da terra – principalmente – e do céu. Neste sentido Maria assume significados religiosos que em muito estão para além de sua figura histórica, e ao dizer isso não esboço qualquer tipo de contradição entre a personagem histórica e a personagem da fé – para usar o termo junguiano – “arquetípica”. É que a história factual é maior do que ela mesma, podendo adquirir metanarrativas que a fazem transcender a ela (mas sempre *a partir* dela). Se o dogma católico normatiza que Maria foi assunta aos Céus, isto também tem um significado maior que os próprios termos do dogma (mas, de alguma forma, incluso nele), isto é, os signos e significados atribuídos à Maria transcenderam – foram assuntos – à mera perspectiva história daquela jovem galileia.

Por outro lado, Maria também se torna próxima, por seu sofrimento diante do filho morto, a todas as mulheres e a todas as pessoas que sofrem violência, injustiça e dor. Assim,

Maria, a Defensora, a Intercessora, é única entre as figuras religiosas cosmológicas na medida que vivenciou uma séria de sofrimentos humanos. [...] as provações de Maria são-nos familiares. [...] Maria foi chamada e consultada em todas as angústias humanas [...] em momentos mais íntimos e outros públicos.⁴⁷

fecundidade”, em que discorre sobre a maternidade ctônica. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁴⁵ SPRETNAK, 2009, p. 197.

⁴⁶ Tenho consciência de que é essa uma interpretação, ancorada na história e ciência da religião, entre outras possíveis, que fazem ancoragem em pontos de vista mais afeitos à sociologia, ou teorias decoloniais, no que diz respeito às imagens morenas e negras de Maria.

⁴⁷ SPRETNAK, 2009, p. 140.

Maria, terra, negra, mãe, sofredora, compassiva. Identidades de Maria que muito têm a dizer e a inspirar – e de fato inspira e inspirou – os povos da grande América Latina. Se, para o cristianismo, Deus se faz carne, matéria, gente, é preciso também notar que aquela que gestou, pariu e criou um Homem-Deus, se “encarna”, se faz matéria, terra, alimento e, a se acreditar no dogma católico de que o parto de Jesus foi sem dor⁴⁸, é preciso dizer que a dor da cruz, do crucificado e dos “crucificados” de todos dos tempos é, também, a dor solidária de Maria.

REFERÊNCIAS

AMATO, Pietro. Arte|Iconologia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 151-163.

BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira*. Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BOYER, Marie-France. *Culto e imagem da Virgem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

CAMPANHA, João Aroldo. *Maria na América Latina antes e depois do Concílio Vaticano II*. Devoção-Teologia-Magistério Episcopal. Dissertação de Láurea. Roma, Pontifícia Faculdade de Teologia São Boaventura (*Seraphicum*), 1999, 197 fls.

DE FIORES, Stefano. Figura bíblica de Maria e sua inculturação popular. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano 14, fasc. 36, p. 321-347, 2010.

DORADO, Antonio Gonzalez. *Mariologia popular Latino-Americana*. São Paulo: Loyola, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio&Alvim, 1990.

FÉ. Direção: Ricardo Dias. Documentário, 91 min, 1999.

⁴⁸ O dogma católico da imaculada concepção de Maria define, por lógica, que se Maria foi isenta do pecado original, igualmente isenta teria sido de suas consequências, como, por exemplo, o parto em dor (Gn 3, 16).

GRÜN, Anselm; REITZ, Petra. *Festas de Maria: um diálogo evangélico-católico*. Aparecida: Santuário, 2009.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. La formación de La conciencia nacional en México. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1977.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1992.

LIMA, José da Silva. Teologia das expressões artísticas. Elementos para uma estética cristã. *Theologica*, Lisboa, v. 30, fasc. 1, p. 91-106, 1995.

MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumênico. In: MURAD, Afonso (org.). *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a mariologia. São Paulo, Brasília: Paulinas, União Marista do Brasil, 2011. p. 141-188.

OBERLAENDER, Magaly. Mãe Maria. In: *Grande Sinal*. Ano LXVI, vol. 5, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 523-532.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. A devoção a Maria: desvios, desafios e propostas pastorais. *Grande Sinal*. Ano LXVI, vol. 4, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 397-412.

PASQUOTO, Augusto. *Os mistérios do manto sagrado*. São Paulo: Santuário, 2013.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-57.

SHELDRAKE, Rupert. *O renascimento da natureza: o reflorescimento da ciência e de Deus*. São Paulo: Cultrix, 1993.

SPRETNAK, Charlene. *Saudades de Maria*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2009.

TAVARES, João Miguel. Os mortos não são todos iguais. *Público*, Ano XXVI, n. 9277, 08 set. 2015. (Edição Impressa).

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis: Vozes, 1986.